

Die Entstehung interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland – eine Frage der Religion?

The Acquisition of Interethnic Ties among Recent Immigrants from Poland and Turkey in Germany – a Matter of Religion?

David Ohlendorf*

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Arnswaldtstraße 6, 30159 Hannover, Germany.
david.ohlendorf@si-ekd.de

Zusammenfassung: In der Debatte um die Integration von Migranten in Deutschland ist die Bedeutung von Religion zunehmend in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt. Der Artikel geht daher der Frage nach, inwieweit Religion den Aufbau interethnischer Beziehungen unter aktuellen Einwanderern aus Polen und der Türkei in der frühen Phase nach der Ankunft in Deutschland beeinflusst. Hierzu werden Panel-Daten der SCIP-Erhebung zu Neuzuwanderern ausgewertet. Die Ergebnisse deuten darauf hin, dass Religion zumindest in den ersten Jahren in Deutschland für keine der beiden Einwanderergruppen einen entscheidenden Faktor für den Aufbau interethnischer Beziehungen darstellt. Entgegen populären Debatten zur integrationshemmenden Wirkung des Islams lassen sich zudem hinsichtlich des Ausmaßes von Kontakten zu Deutschen keine Nachteile der muslimischen Türken im Vergleich zu den katholischen Polen feststellen.

Schlagworte: Interethnische Kontakte; Religion; SCIP; Neuzuwanderer; Soziale Integration.

Summary: During the last decade religion has received extensive attention as a factor which shape integration processes among immigrants in Germany. In this regard, this paper examines the role of religion in the acquisition of interethnic ties among recent immigrants from Poland and Turkey at a very early stage after arrival. To this end, panel data from the European New-Immigrant-Survey “SCIP” is used. For both groups the results reveal that at least during the first years in Germany religion does not affect the acquisition of interethnic ties in the least. Contrary to the common assumption that Islam, in particular, acts as a barrier to the inclusion of immigrants in Western Europe there is no evidence of any disadvantages to Turkish Muslims in comparison to Polish Catholics in the formation of interethnic ties.

Keywords: Interethnic Ties; Religion; SCIP; Recent Immigrants; Social Integration.

1. Einleitung

In den letzten Jahren hat sich Deutschland zum zweitgrößten Einwanderungsland der Welt entwickelt (OECD 2014). Persönliche Beziehungen zwischen Einwanderern und Deutschen¹ sind vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen von beson-

derer Bedeutung: Einerseits können sie helfen, Vorurteile und gegenseitige Skepsis zwischen Gruppen abzubauen (Pettigrew 1998), andererseits können sie den sozioökonomischen Aufstieg von Migranten im Aufnahmeland begünstigen (Haug & Pointner 2007). Auch wenn die Relevanz interethnischer Beziehungen bereits früh erkannt wurde (Gordon 1964), ist erst seit einigen Jahren ein vermehrtes Interesse an der Analyse ihrer Entstehungsbedingungen zu beobachten: Neben Faktoren wie z. B. der ethnischen Diversität des Wohnumfeldes (Babka von Gostomski & Stichs 2008; Petermann 2014) oder den Sprachkenntnissen (Schacht et al. 2014), erlangte *Religion* als Bedingungsfaktor sozialer Integrationsprozesse zuletzt wachsende Aufmerksamkeit (Baumann & Salentin 2006; Haug 2005; Müsig & Stichs 2012; Windzio & Wingers 2014; Carol 2013). Nachdem in der Religionssoziologie lange die Säkularisierungsthese die Diskussion dominierte, haben religiöse Pluralisierungsprozesse

* Die diesem Artikel zu Grunde liegende Forschung wurde finanziell durch das NORFACE Forschungsprogramm „Migration in Europe – Social, Economic, Cultural and Policy Dynamics“ gefördert. Mein besonderer Dank gilt Matthias Koenig sowie den Herausgebern der ZfS und zwei anonymen Gutachtern für viele hilfreiche Kommentare.

¹ An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass die Verwendung der Begriffe „Deutsche“, „Türken“ oder „Polen“ einzig aus sprachökonomischen Gründen geschieht und schlicht Personen aus Deutschland, der Türkei oder Polen umfasst. Damit sind explizit *keine* kulturellen oder ethnischen Zuschreibungen verbunden.

spätestens seit der Jahrtausendwende neue Fragen nach der Relevanz von Religion für die Integration heutiger Gesellschaften aufkommen lassen (Koenig & Wolf 2013). Auch in der Migrationsforschung ging mit der schwindenden Legitimation des säkularisierungstheoretischen Paradigmas ein verstärktes Interesse an Religion einher: Vertreter der verschiedenen assimilationstheoretischen Ansätze sehen in der Fortführung religiöser Traditionen des Herkunftslandes wahlweise eine Investition in eigenethnische Ressourcen, die langfristig eher Segregation als Integration fördere (Esser 2001), oder aber eine wichtige Ressource zur Unterstützung des sozioökonomischen Aufstieges (Portes & Rumbaut 2006; Warner 2007). Die aktuelle Debatte wird dabei durch eine prominente transatlantische Dichotomie geprägt: Während Religion in westeuropäischen Gesellschaften vorwiegend als Integrationshemmnis aufgefasst wird, betonen Studien zu den USA oder Kanada meist deren integrative Funktion für neu ankommende Zuwanderer (Foner & Alba 2008; Connor 2013).

Empirische Arbeiten, die sich mit der Bedeutung von Religion für Integrationsprozesse von Zuwanderern in Deutschland beschäftigen, sind jedoch rar. Für den Aufbau interethnischer Beziehungen lässt sich zwar zeigen, dass türkische Migranten seltener Kontakte zu Deutschen unterhalten als etwa griechische oder italienische Migranten (Esser 1990; Haug 2003). Ob dies auf eine integrationshemmende Wirkung des Islams zurückzuführen ist, bleibt jedoch fraglich. Während sich in einigen Studien durchaus Effekte der Religiosität zeigen ließen (Haug 2005; Müssig & Stichs 2012; Carol 2013), führen andere Autoren die Gruppenunterschiede überwiegend auf soziodemographische und migrationsbiographische Variationen zwischen den Herkunftsgruppen zurück (Schacht et al. 2014).

Eine wesentliche Einschränkung der existierenden Forschungsarbeiten besteht in ihrer Fokussierung auf in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingewanderte Arbeitsmigranten und deren Nachkommen. Inwieweit Religion die Etablierung sozialer Netzwerke von *derzeit* nach Deutschland einwandernden Personen beeinflusst, ist hingegen weitgehend unbekannt. Dabei handelt es sich nicht nur um ein empirisches Informationsdefizit hinsichtlich aktueller Trends, sondern um ein grundsätzliches Problem für das Verständnis der Zusammenhänge zwischen Religion und (sozialen) Integrationsprozessen: *Erstens* unterscheiden sich aktuelle Migrantengruppen in mehreren Punkten von früheren Einwanderungswellen, z. B. hinsichtlich ihres Bildungs- und Qualifikationsniveaus oder ihrer Mi-

grationsmotive (BAMF 2014). *Zweitens* weisen Studien zu Einwanderern in den USA oder Kanada darauf hin, dass gerade die ersten Monate und Jahre nach der Migration für das Verständnis der Formierung interethnischer Beziehungen entscheidend sind, da diese frühe Phase einerseits durch eine hohe Dynamik bei der Entstehung neuer Beziehungen gekennzeichnet ist und andererseits die ersten Kontakte ein wichtiges Sprungbrett für die Entstehung weiterer, intensiverer Beziehungen darstellen können (Martinovic et al. 2011; Reitz et al. 2009). Durch die Fokussierung auf die „klassischen“ Arbeitsmigranten fehlte es jedoch für Deutschland lange an adäquaten Daten zu neuen Zuwanderergruppen, anhand derer sich diese frühe Phase untersuchen ließe. Mit der mangelhaften Datenlage ist schließlich *drittens* verbunden, dass sich nur wenige Autoren bisher damit beschäftigt haben, inwieweit Religion für Zuwanderer im Alltag nach ihrer Ankunft in Deutschland von Bedeutung ist (siehe aber: Diehl & Koenig 2013). Vor allem aus der nordamerikanischen Forschung ist bekannt, dass Religionsgemeinschaften für viele Migranten eine wichtige erste Anlaufstelle sind, um neue Kontakte aufzubauen (Foley & Hoge 2007; Hirschman 2004). Inwieweit eine solche „Brückenfunktion“ auch durch Religionsgemeinden in Deutschland erfüllt wird, ist eine offene Frage.

Vor dem Hintergrund dieser Forschungsdesiderata beschäftigt sich der vorliegende Artikel mit der Frage, welche Bedeutung Religion beim Aufbau interethnischer Sozialbeziehungen unter Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei einnimmt. Hierzu werden drei Teilfragen untersucht: *Erstens*: Gibt es zwischen den überwiegend muslimisch (sunnitisch) geprägten Zuwanderern aus der Türkei und den größtenteils katholischen Zuwanderern aus Polen Abweichungen im Ausmaß und der Entstehung interethnischer Kontakte? *Zweitens*: Unterscheiden sich die Muster von hochreligiösen Muslimen bzw. Christen von jenen, die der Religion weniger Bedeutung im Alltag beimessen? *Drittens*: Wie wirkt sich die regelmäßige Partizipation in religiösen Gemeinden auf den Aufbau interethnischer Kontakte in den ersten Monaten und Jahren nach der Migration aus? Als Datenbasis werden die im Rahmen des SCIP-Projektes zwischen 2010 und 2013 erhobenen quantitativen Paneldaten zu frühen Integrationsverläufen von Neuzuwanderern verwendet.

Das Ziel des Artikels besteht darin, auf der Basis neuer Daten ein besseres Verständnis der Dynamik und Kausalzusammenhänge zwischen Religion und interethnischen Beziehungen in der bislang kaum beachteten Phase kurz nach der Migration zu er-

möglichen. Gleichzeitig versteht sich der Artikel als empirischer Beitrag zu Integrationsprozessen neuer Zuwanderergruppen in Deutschland. Durch den Einbezug polnischer Migranten findet damit auch eine Gruppe Berücksichtigung, die anders als die Muslime Teil der religiösen Mehrheit des Aufnahmelandes ist und zudem in der bisherigen Forschung kaum Beachtung fand. Für die theoretische Rahmung werden Theorien zum Aufbau interethnischer Beziehungen aus der Migrationsforschung mit religionssoziologischen Ansätzen verknüpft.

Ausgangspunkt der Analyse bildet eine Diskussion allgemeiner, theoretischer Kausalzusammenhänge zwischen Religion und interethnischen Kontakten, welche dann auf die spezifische Situation der Neuzuwanderer aus Polen und der Türkei in Deutschland angewandt werden. Anschließend wird auf die Datengrundlage, die Operationalisierungen sowie das methodische Vorgehen eingegangen. Darauf folgen die Präsentation der empirischen Ergebnisse, deren Diskussion und ein abschließendes Fazit.

2. Theoretischer Hintergrund: Religion und die Etablierung interethnischer Kontakte

Allgemeine Bedingungsfaktoren interethnischer Beziehungen

Von einer sozialen Beziehung lässt sich in Anlehnung an Max Webers (1980:13) klassische Definition dann sprechen, wenn zwei (oder mehr) Menschen ihr Denken, Handeln oder Fühlen gegenseitig aufeinander beziehen. Unter *interethnischen* Beziehungen lassen sich somit soziale Beziehungen zwischen Individuen fassen, die sich unterschiedlichen ethnischen Gruppierungen zugehörig fühlen, womit für gewöhnlich Beziehungen zwischen einer sich als einheimisch verstehenden ethnischen Mehrheitsgruppe und Angehörigen einer (zugewanderten) ethnischen Minderheit verstanden werden (Haug 2003). Dass die Reziprozität das Wesen einer sozialen Beziehung ausmacht, wird an Webers Definition deutlich. Dies gilt in besonderer Weise für interethnische Beziehungen, deren Etablierung gleichermaßen von der Bereitschaft der Zuwanderer *und* der Aufnahmegesellschaft abhängt (Rippl 2008). In der Migrationsforschung werden interethnische Beziehungen zumeist als Indikator für die soziale Integration von Migranten betrachtet (Esser 1990; Haug 2003). Einer neo-assimilationistischen Perspektive folgend wird hier unter sozialer Integration ein reziproker, nicht zwingend linearer oder teleologischer Prozess verstanden, in dessen Verlauf sich die Beziehungsmuster zwischen Migranten und

Angehörigen der Aufnahmegesellschaft angleichen (Alba 2008). Die in der Literatur zu findenden Entstehungsfaktoren interethnischer Beziehungen lassen sich dabei zu drei Faktorenbündeln zusammenfassen: Den Kontaktopportunitäten, den Präferenzen der Akteure sowie dem Einfluss Dritter (Kalmijn 1998).

Die Kontaktopportunitäten sind eine notwendige Bedingung für die Etablierung sozialer Beziehungen, da sie den „pool“ potenzieller Interaktionspartner vorstrukturieren. Das Aufeinandertreffen zweier Personen ist demnach nicht allein dem Zufall überlassen, sondern wird von der geographischen und soziostrukturellen Verteilung der Individuen in verschiedenen sozialen Settings, wie z. B. dem Arbeitsplatz oder der Schule, und den sich daraus ergebenden Gelegenheitsstrukturen bestimmt (Blau 1994; Feld 1981). Die Wahrscheinlichkeit für die Entstehung inter- bzw. intraethnischer Beziehungen wird demzufolge maßgeblich vom Grad der ethnischen Diversität der einzelnen Settings beeinflusst, in denen sich Zuwanderer und Einheimische bewegen (Esser 1990). Dies konnten verschiedene empirische Studien zeigen: Je größer die ethnische Diversität eines sozialen Settings und je wichtiger dieser Kontext im Alltag ist, umso größer sind die Opportunitäten für interethnische Kontakte (Babka von Gostomski & Sticks 2008; Martinovic et al. 2011; Petermann 2014).

Die Opportunitäten allein sind jedoch keine hinreichende Erklärung dafür, warum zu bestimmten potenziellen Interaktionspartnern eine soziale Beziehung etabliert wird und zu anderen nicht. Die Wahl der Interaktionspartner hängt zwar von einer Vielzahl individuell variierender Präferenzen und Motive ab, allerdings lassen sich in diesen Präferenzen empirische Regelmäßigkeiten erkennen. Eine solche Regelmäßigkeit ist das als „Homophilie“ bekannte Phänomen, wonach Menschen eher Interaktionspartner mit ähnlichen oder übereinstimmenden Persönlichkeitsmerkmalen wählen (Lazarsfeld & Merton 1954; McPherson et al. 2001). Ähnliche Einstellungen, Wertvorstellungen oder Lebensweisen, sowie eine gewisse kulturelle Nähe werden demzufolge als positiv erlebt, da so die eigene Identität gegenseitige Bestätigung findet oder eine gemeinsame Kommunikationsgrundlage geschaffen wird (Byrne 1971).

Schließlich entstehen soziale Beziehungen nicht isoliert von Einflüssen anderer Personen, da Individuen zumeist in bestehende Netzwerke eingebunden sind. Eine letzte Perspektive betont daher den vermittelnden Einfluss von Drittparteien, wie z. B.

Freunden, der Familie oder auch der ethnischen Bezugsgruppe (Kalmijn 1998). Einerseits können sich bestimmte Verhaltenserwartungen von Familienmitgliedern oder Freunden, wie etwa die Norm, soziale Beziehungen innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe zu unterhalten, in der Wahl der Interaktionspartner niederschlagen. Entsprechen die gewählten Kontakte nicht diesen Vorstellungen und Erwartungen, kann das zu Sanktionen seitens dieser Drittparteien führen. Andererseits können dritte Personen auch als Kontaktvermittler agieren und insbesondere über den Mechanismus der triadischen Schließung (Rivera et al. 2010) den Aufbau sozialer Beziehungen erleichtern: Verfügt ein Freund über ein ethnisch heterogenes Netzwerk, steigt die Chance, diese Personen kennenzulernen und dadurch auch selbst mehr interethnische Kontakte aufzubauen.

Religion und die Etablierung interethnischer Netzwerke

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Mechanismen lässt sich die Frage erörtern, warum Religion den Aufbau interethnischer Kontakte beeinflussen sollte. Dem sei vorangestellt, dass Religion als multidimensionales Phänomen begriffen wird (Glock 1962), das sich dementsprechend auch multikausal auf soziales Handeln, wie etwa die Etablierung sozialer Beziehungen auswirken kann (Kecskes & Wolf 1996; Traunmüller 2009). In der Literatur lassen sich *drei* generelle Argumentationslinien ausmachen, die unmittelbar mit drei Kerndimensionen von Religiosität – Glaube, Praxis und Zugehörigkeit – verknüpft sind.

Der Ausgangspunkt des ersten Erklärungsansatzes besteht in der Annahme eines direkten kausalen Zusammenhangs zwischen religiös motivierten Wertvorstellungen oder Verhaltensnormen einerseits und dem sozialen Umgang mit anderen Menschen andererseits. Diesbezüglich argumentiert Traunmüller (2009: 441), dass nahezu alle Religionen für die Zügelung egoistischer Triebe oder die Fürsorge der Mitmenschen einstünden. Eine stärkere Orientierung an diesen Werten gehe daher mit einer höheren Wertschätzung zwischenmenschlicher Beziehungen einher und befördere deren Entstehung. Ergänzend vertritt Wuthnow (2003) die These, dass sich eine höhere Religiosität auch in heterogeneren Beziehungsnetzwerken widerspiegele, da viele Religionen für einen moralischen Universalismus und die Gleichheit aller Menschen eintreten würden. Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass religiösere Menschen eher interethnische Kontakte aufbauen, da die Internalisierung dieses

universalistischen Menschenbildes es vereinfacht, ethnische Grenzen zu überwinden (Traunmüller 2009:441).

Inwieweit diese Universalismus-These zutrifft, ist jedoch umstritten. Für Deutschland gibt es für eine solche brückenbildende Funktion von Religiosität bislang keine empirische Evidenz (Traunmüller 2009). Gleichzeitig ist vor dem Hintergrund der oben dargestellten Homophilie-These ein konträr gelagerter Zusammenhang denkbar: Insbesondere für hochreligiöse Personen sollte es demnach schwieriger sein, Beziehungen zu anderen aufzubauen, deren Weltanschauungen der eigenen Religiosität nicht entsprechen. Tatsächlich zeigt sich in einer Reihe empirischer Studien eine ausgeprägte Homogenität sozialer Netzwerke entlang religiöser Überzeugungen (für einen Überblick siehe McPherson et al. 2001). Berücksichtigt man, dass Religion für einen Großteil der deutschen Bevölkerung im Alltag allenfalls eine Nebenrolle spielt (Pollack & Müller 2011:12f.), sollte es für hochreligiöse Zuwanderer tendenziell schwieriger sein, interethnische Kontakte zur Aufnahmegesellschaft zu knüpfen (siehe auch Haug 2005:270).

Eine zweite Argumentationslinie betont die Rolle religiöser Organisationen und Netzwerke für den Kontaktaufbau. Dass Religionsgemeinschaften generell förderlich für den Aufbau sozialer Beziehungen sein können, ist keine neue Erkenntnis (exemplarisch: Traunmüller 2009). Ein wesentlicher Grund hierfür ist, dass in Religionsgemeinschaften Menschen aufeinandertreffen, die sich in einem für sie meist zentralen Identitätsmerkmal ähnlich sind, was im Sinne der Homophilie-These den Kontaktaufbau erleichtern sollte. Insbesondere in der frühen Phase kurz nach der Migration können Religionsgemeinden eine wichtige Anlaufstelle für das Knüpfen neuer sozialer Kontakte sein, weil sie durch die Schaffung kultureller und religiöser Kontinuität einen vertrauten Rahmen bieten können (Hirschman 2004; Foley & Hoge 2007). In welchem Umfang religiöse Gemeinden den Aufbau interethnischer Kontakte beeinflussen, hängt maßgeblich von deren Zusammensetzung ab. Folgt man dem oben dargestellten Argument der Kontaktopportunitäten, sollte eine größere ethnische Diversität der Gemeinde den Aufbau interethnischer Sozialbeziehungen unter ihren Mitgliedern befördern. In welchem Ausmaß eine Religionsgemeinde von Deutschen und Personen anderer Herkunft gleichermaßen besucht wird, ist wiederum stark konfessionsabhängig (Müssig & Stichs 2012: 308). Während etwa christliche Zuwanderer in Deutschland überwiegend auf religiöse Strukturen der protestan-

tischen oder katholischen Kirchen zurückgreifen können, die auch von Einheimischen besucht werden, treffen muslimische Migranten mit großer Wahrscheinlichkeit auf Menschen mit eigener Migrationsgeschichte.

Neben den geringeren Kontaktopportunitäten diskutieren einige Autoren, inwieweit durch den Besuch solcher Diaspora-Gemeinden Zeit und Ressourcen überwiegend für den Aufbau und die Pflege von sozialen Beziehungen zur eigenen ethnischen Gruppe genutzt werden, was wiederum verhindert, dass soziale Kontakte zu Personen der Aufnahmegesellschaft etabliert werden können (Alanezi & Sherkat 2008: 845; Müssig & Stichs 2012: 309). Tatsächlich weisen einige empirische Studien darauf hin, dass mit häufigerem Moscheebesuch in Deutschland das Interesse an interethnischen Kontakten abnimmt (Leibold et al. 2006). Nicht zuletzt können vor allem dichte religiöse Netzwerke als soziale Kontrollinstanz fungieren, indem die Akteure aufgrund eines Interesses an sozialer Kohäsion den Aufbau und die Pflege sozialer Beziehungen innerhalb der eigenen Gruppe befördern. Diesbezüglich stellt Alba (2005: 37) fest, dass für einige Zuwanderer das Risiko, die Loyalität der eigenen ethnischen Gruppe durch die Aufnahme interethnischer Beziehungen zu verlieren, abschreckend wirken könne.

Allerdings bleibt bei einer solchen Betrachtung unberücksichtigt, dass selbst in Religionsgemeinschaften, die überwiegend von Menschen mit eigener Migrationserfahrung aufgesucht werden, Gelegenheiten für interethnische Beziehungen entstehen können, da Mitglieder, die bereits länger im Aufnahmeland leben und möglicherweise bereits über umfangreichere interethnische Beziehungen verfügen, als „Broker“ fungieren und weitere Kontakte jenseits der eigenen religiösen oder ethnischen Community vermitteln können (Foley & Hoge 2007). Auch auf der institutionellen Ebene unterhalten religiöse Gemeinden ethnischer Minderheiten nicht selten Beziehungen zu verschiedenen Institutionen der Aufnahmegesellschaft (Halm et al. 2012), was ebenfalls den Aufbau von Beziehungen über die konfessionellen oder ethnischen Grenzen einer Gemeinde hinweg befördern kann.

Der letzte Zusammenhang basiert auf der dem boundary-Ansatz entlehnten „barrier“-Metapher, wonach die Religionszugehörigkeit, auch unabhängig von der tatsächlichen Praktizierung der Religion, ein Symbol der Zugehörigkeit zu bzw. des Ausschlusses von einer Gruppe oder einer Gesellschaft insgesamt darstellen und auf diese Weise die Inklusion

Außenstehender, etwa über den Aufbau sozialer Beziehungen, erschweren oder erleichtern kann (exemplarisch: Foner & Alba 2008). Die Wirksamkeit dieses Zusammenhangs hängt davon ab, inwieweit kollektive nationale oder ethnische Identitäten über die Betonung religiöser Zugehörigkeiten konstituiert werden und institutionell verankert sind. Vor diesem Hintergrund wurde die These aufgestellt, dass in westeuropäischen Gesellschaften, allen Säkularisierungstendenzen zum Trotz, eine ausgeprägte symbolische Grenze („bright boundary“, Alba 2005) um ein christliches bzw. säkulares Selbstverständnis gezogen werde, insbesondere zur Abgrenzung gegenüber dem Islam (Alba 2005; Zolberg & Long 1999). Die Wahrnehmung dieser symbolischen Grenze lässt in erster Linie Einwanderer aus muslimischen Herkunftsländern in Deutschland zu „visible others“ (Zolberg & Long 1999: 7) werden, was den Aufbau sozialer Beziehungen auf mehreren Wegen erschweren kann. Soziale Schließungstendenzen auf beiden Seiten der symbolischen Grenze können dazu führen, dass sich weniger Kontaktopportunitäten ergeben (Leibold et al. 2006: 4). Gleichzeitig kann die Religionszugehörigkeit durch ihre stärkere soziale Salienz zu einem Distinktionsmerkmal werden, welches zu einer größeren Sensibilität für kulturelle Unterschiede führt und so den Aufbau einer Beziehung zwischen zwei Personen grundsätzlich erschwert (Janßen & Polat 2006: 15).

Kritisch hinterfragen lässt sich an dieser Argumentation, ob diese symbolische Grenze gegenüber dem Islam in westeuropäischen Gesellschaften tatsächlich existiert und in welchem Ausmaß sie in alltäglichen Interaktionen handlungsleitend wird. So weisen empirische Studien immer wieder auf die geringen Kirchgangsraten und die schwindende Bedeutung von Religion im Alltag hin und lassen es fragwürdig erscheinen, ob Religion für die Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland überhaupt noch eine relevante Kategorie in sozialen Interaktionen darstellt (Pollack & Müller 2011). Dies aufgreifend diskutieren Foner & Alba (2008: 376), inwieweit in westeuropäischen Gesellschaften nicht nur der Islam, sondern aufgrund des verbreiteten „secular mind sets“ eine höhere Religiosität per se als Merkmal der Differenz verstanden werden kann. Auch Storm (2012: 364) vermutet, dass Islamphobie und negative Einstellungen gegenüber Zuwanderung in einigen westeuropäischen Ländern zum Teil aus einer generellen säkularen Skepsis gegenüber Religionen erwachsen.

3. Neuzuwanderer aus Polen und der Türkei in Deutschland

Das aktuelle Migrationsgeschehen aus Polen und der Türkei findet vor dem Hintergrund zweier sehr unterschiedlicher Migrationsgeschichten statt. Mit knapp 3 Millionen Menschen bilden Personen mit türkischer Migrationsgeschichte heute die größte Migrantengruppe in Deutschland, wobei bereits die Hälfte nicht mehr selbst zugewandert ist, sondern in der zweiten oder dritten Generation in Deutschland lebt (BAMF 2014: 138). Ein Großteil wanderte in der Zeit des Wirtschaftswunders der 1960er-Jahre zunächst als Arbeitsmigranten in die Bundesrepublik ein und nicht wenige blieben auch nach dem Anwerbestopp 1973 und holten ihre Familienmitglieder nach (Goldberg et al. 2004). Auch für die aktuell aus der Türkei einwandernden Personen bleibt der Familiennachzug das Hauptmotiv, aber auch Asylantragsstellende sowie hochqualifizierte Fachkräfte und Studierende prägen das aktuelle Zuzugsgeschehen (BAMF 2014: 18). Insgesamt sind die Zuzugszahlen aus der Türkei jedoch seit 2006 Jahren rückläufig: Im Jahr 2012 machten sie lediglich noch einen Anteil von 2,6 Prozent an allen Zuzügen aus (ebd.).

Im Kontrast dazu stellen Einwanderer aus Polen bereits seit 1996 den größten Anteil an allen Zuzügen nach Deutschland: Ebenfalls im Jahr 2012 kamen 17,1 Prozent aller Zuwanderer aus Polen (BAMF 2014: 17). Die meisten der heute in Deutschland lebenden Polen sind jedoch bereits in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts eingewandert. Insbesondere seit Beginn der 1980er-Jahre kamen viele als sogenannte Spätaussiedler oder als Flüchtlinge des sozialistischen Regimes sowie nach dem Fall der Berliner Mauer vermehrt auch im Rahmen temporärer Arbeitsmigration (Krampen 2005: 104). Die aktuelle Zuwanderung aus Polen besteht hauptsächlich aus Saison- oder Werksvertragsarbeitern und einer kleinen Gruppe, die zu Ausbildungszwecken einreist. Derzeit leben etwa 1,5 Millionen Menschen mit polnischem Migrationshintergrund in der Bundesrepublik, womit sie nach den Türken die zweitgrößte Gruppe von Migranten stellen (BAMF 2014: 138).

Trotz aller Unterschiede erleben sowohl polnische als auch türkische Zuwanderer durch ihre Migration einen Wechsel aus Gesellschaften, in welchen Religion einen deutlich größeren Stellenwert besitzt als in weiten Teilen Deutschlands. Tatsächlich gehören sowohl Polen als auch die Türkei zu den religiös homogensten und vitalsten Gesellschaften Europas: Der überwiegende Teil der polnischen Be-

völkerung bezeichnet sich als katholisch (Zarzycka 2009: 205) und die Mehrheit der Bewohner der Türkei identifiziert sich mit dem (sunnitischen) Islam (Koenig 2009: 392). In beiden Ländern stuft sich ein Großteil der Bevölkerung als religiös oder sogar sehr religiös ein und die religiöse Partizipationsraten sind im europäischen Vergleich sehr hoch (ebd.). Vor diesem Hintergrund ist zu erwarten, dass für viele Polen und Türken die Religion auch nach der Migration ein prägendes Element im Alltag ist.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten treffen Zuwanderer aus Polen und der Türkei nach ihrer Ankunft auf unterschiedliche Strukturen religiöser Institutionen zur Ausübung ihres Glaubens. Durch den Mehrheitsstatus des Christentums in Deutschland, finden katholische Zuwanderer aus Polen nicht nur bereits etablierte Gemeindestrukturen vor, sondern sollten durch deren Nutzung auch mehr Kontaktmöglichkeiten mit aus Deutschland stammenden Personen erhalten. Diese Hypothese muss jedoch eingeschränkt werden, da im Verlauf der polnischen Migrationsgeschichte in Deutschland auch polnisch-katholische Gemeinden entstanden sind (Budyn 2011). Inwieweit sich diese ethnischen Gemeinden auf den Aufbau interethnischer Kontakte auswirken, ist auf der Grundlage der bisherigen Forschung schwer zu beantworten, da kaum belastbare Zahlen zu diesen Gemeinden existieren. Allerdings gibt es Hinweise, wonach polnische Gemeinden häufig mit deutschen Gemeinden kooperieren und daher als Ort interkultureller Begegnung dienen können (Krampen 2005).

Auch muslimische Zuwanderer aus der Türkei können nach der Migration auf etablierte religiöse Strukturen zurückgreifen, wenngleich diese nicht derart ubiquitär verfügbar sind wie christliche Kirchen. Laut einer aktuellen Studie im Auftrag des Zentrums für Türkeistudien existieren in Deutschland derzeit etwa 2.350 islamische Religionsgemeinden (Halm et al. 2012). Aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte als einstige Diaspora-Gemeinden der türkischen Arbeitsmigranten sind Personen mit türkischer Migrationsgeschichte unter den regelmäßigen Moscheebesuchern in Deutschland in der Mehrheit. Opportunitäten für interethnische Kontakte sollten sich daher nur wenige ergeben. Allerdings sei in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass die Hälfte der derzeit in Deutschland lebenden Personen mit türkischer Migrationsgeschichte selbst bereits in Deutschland geboren ist oder seit vielen Jahren hier lebt und daher ihrerseits über umfangreiche interethnische Beziehungen verfügt.

Nicht zuletzt wird gerade muslimischen Zuwanderern aus der Türkei in Deutschland aufgrund ihrer Religion mit größerer Skepsis begegnet als katholischen Zuwanderern aus Polen. So zeigen Umfragen, dass die Mehrheit der Deutschen der Meinung ist, die muslimische Kultur passe nicht in die westliche Welt (Leibold et al. 2006: 4), oder dass die deutsche Bevölkerung gegenüber Muslimen und deren religiösen Praktiken eine größere Antipathie hegt als gegenüber Bewohnern europäischer Nachbarstaaten (Yendell & Friedrichs 2012). Diese Vorbehalte können, zusammen mit populären Debatten um die Islamisierung der Gesellschaft, Ehrenmorde, Zwangsverheiratungen und die Rolle des Kopftuches (Korteweg & Yurdakul 2009) die alltägliche Interaktion zwischen Zuwanderern aus der Türkei und Deutschen negativ beeinflussen und interethnische Beziehungen belasten. Im Kontrast dazu findet der Katholizismus der polnischen Zuwanderer in der Öffentlichkeit kaum Beachtung. Die polnischen Zuwanderer gelten eher als „unsichtbare Gruppe“, da sie, trotz ihres quantitativen Umfangs von der Bevölkerung kaum wahrgenommen werde (Krampen 2005: 108). Andererseits gibt es auch Hinweise, dass religiöse Zuwanderer aus Polen die säkulare und zum Teil religions skeptische Umgebung in Deutschland als irritierend empfinden und sich in deutschsprachigen katholischen Gemeinden fremd fühlen (Leidinger 2005).

4. Daten, Operationalisierung und methodisches Vorgehen

Für die Analyse werden die im Rahmen des SCIP-Projektes (*SCIP= Causes and Consequences of Early Socio-Cultural Integration Processes among New Immigrants in Europe*) erhobenen Panel-Daten zu Neuzuwanderern in Deutschland herangezogen (Diehl et al. 2015). Im Zuge des Projektes wurden zwischen 2010 und 2013 in zwei Befragungswellen standardisierte Interviews mit Zuwanderern aus Polen und der Türkei in fünf deutschen Großstädten (Berlin, Hamburg, München, Köln und Bremen) durchgeführt. Die Zielpopulation umfasste dabei Personen, die zum Zeitpunkt des ersten Interviews zwischen 18 und 60 Jahren alt waren und seit maximal 18 Monaten in Deutschland lebten. Aus dieser Grundgesamtheit wurde eine Zufallsstichprobe auf der Grundlage der Melderegister der jeweiligen Städte gezogen und die ausgewählten Personen in persönlichen Interviews (CAPI) in der jeweiligen Muttersprache der Zielperson befragt. Der Fragebogen beinhaltete neben den hier relevanten Items zur Religiosität und sozialen Netzwerken

auch zahlreiche Fragen zur Migrationsbiographie, zu Sprachkenntnissen oder Zugehörigkeitsgefühlen. Die erste Erhebungsphase dauerte von Oktober 2010 bis September 2011 und es wurden insgesamt 2.697 Interviews realisiert (1.516 Einwanderer aus Polen, 1.181 aus der Türkei). Dieselben Teilnehmer wurden eineinhalb Jahre später erneut kontaktiert. Als Erhebungsinstrument diente eine verkürzte Version des Fragebogens der ersten Welle. Für die zweite Welle wurden die Personen je nach Verfügbarkeit der Kontaktdaten entweder telefonisch interviewt (CATI) und hatten die Möglichkeit, den Fragebogen online auszufüllen (CAWI), oder sie wurden ein zweites Mal persönlich interviewt. Der Erhebungszeitraum der zweiten Welle dauerte von Juni 2012 bis März 2013, und es wurden insgesamt 1.269 Interviews realisiert (714 polnische und 555 türkische Zuwanderer). Die Panelmortalität von rund 50 Prozent lässt sich vor allem auf die ausgeprägte räumliche Mobilität der Zielpopulation in den ersten Jahren nach der Migration zurückzuführen. Für die Gruppe der polnischen Befragten finden sich bezüglich des Geschlechts, des Bildungsabschlusses und der Erwerbstätigkeit gering ausgeprägte systematische Ausfälle zwischen den beiden Befragungsfällen (Gresser & Schacht 2015). Männliche Erwerbstätige sind überproportional häufig in der zweiten Welle nicht mehr erreichbar gewesen, was darauf zurückzuführen ist, dass ein Großteil dieser Personen als Saison- oder Werkvertragsarbeiter zugewandert war und sich daher nur temporär in Deutschland aufhielt. Für die Gruppe der türkischen Befragten lassen sich ähnliche systematische Ausfälle hingegen nicht beobachten.

Für die Analysen reduziert sich die nutzbare Fallzahl, da in die Auswertung nur Personen einbezogen werden konnten, die sich bei der Frage nach ihrer Religionszugehörigkeit als Christen oder Muslime identifiziert haben. Dies trifft für jeweils mehr als 90 Prozent der Befragten aus den beiden untersuchten Herkunftsländern zu (siehe auch: Diehl & Koenig 2013). Der jeweils verbliebene Teil der Fälle verteilt sich auf andere Religionsgruppen oder fühlt sich keiner Religion zugehörig. Die Restriktion der Stichprobe auf christliche Zuwanderer aus Polen und muslimische Zuwanderer aus der Türkei schränkt unausweichlich die Generalisierbarkeit der Daten ein. Eine statistische Trennung von Religionszugehörigkeit und Nationalität ist aufgrund des methodischen Designs der SCIP-Studie jedoch nicht möglich.

Als abhängige Variable wurde die durchschnittliche Kontakthäufigkeit zu Personen aus Deutschland ge-

nutzt. Hierzu wurden die Befragten gebeten, auf einer sechsstufigen Skala, die von 1 = „*nie, so gut wie nie*“ bis hin zu 6 = „*täglich*“ reichte, einzuschätzen, wie viel Zeit sie durchschnittlich mit Deutschen verbringen. Die Kontakthäufigkeit lässt sich hier als allgemeiner Indikator für das Ausmaß interethnischer Beziehungen auffassen, da die Art des Kontakts in der Frage nicht näher spezifiziert wurde. Es kann sich also sowohl um lose Kontakte am Arbeitsplatz handeln als auch um engere Beziehungen.² Um auszuschließen, dass es sich bei den Personen mit häufigem Kontakt zu Deutschen lediglich um generell extrovertiertere Personen handelt, wird in den statistischen Modellen zusätzlich die Kontakthäufigkeit zu Personen aus dem eigenen Herkunftsland kontrolliert.

Zur Modellierung der Religionseffekte wurden neben der Religionszugehörigkeit zwei weitere Variablen genutzt: Für die Überprüfung des Arguments zur Bedeutung religiöser Gelegenheitsstrukturen wurde die durchschnittliche Häufigkeit des Besuchs religiöser Veranstaltungen nach der Migration als Indikator herangezogen. Die Angaben der Befragten wurden hier zu einer dichotomen Variable zusammengefasst, die zwischen einem regelmäßigen Besuch religiöser Veranstaltungen (mindestens einmal im Monat) oder einem seltenen bzw. gar keinem Besuch unterscheidet. Zur Analyse der Bedeutung religiöser Überzeugungen wurde die Selbsteinschätzung der Religiosität genutzt. Wie Huber (2003) gezeigt hat, ist diese ein adäquater Globalindikator zur Erfassung der Zentralität von Religion für die Identität einer Person. Die Variable wurde ebenfalls dichotomisiert, sodass sie den Anteil der Personen angibt, die sich als religiös oder sehr religiös eingestuft haben, da vor allem für diese Personengruppe anzunehmen ist, dass die eigene Religiosität ein relevantes Merkmal für den Aufbau sozialer Beziehungen darstellt.

Für die multivariaten Analysen wurden zusätzliche Kontrollvariablen herangezogen. Da frühere Arbeiten (Petermann 2014; Kokkonen et al. 2015) auf

die besondere Bedeutung des Wohnumfeldes und des Arbeitsplatzes bei der Schaffung von Kontaktmöglichkeiten hingewiesen haben, geht in die Analysen zusätzlich die Einschätzung der Befragten nach dem Anteil von Personen aus demselben Herkunftsland im Wohnumfeld ein sowie eine dichotome Variable, die angibt, ob die Personen zur Zeit des Interviews in Deutschland einer Erwerbstätigkeit nachgingen oder sich in Ausbildung befanden. Darüber hinaus sind Kenntnisse der deutschen Sprache eine wesentliche Voraussetzung zur Aufnahme interethnischer Kontakte (Schacht et al. 2014). Die deutschen Sprachkenntnisse wurden über einen additiven Index aus insgesamt vier Items zur Selbsteinschätzung der aktiven und passiven Sprachkompetenz erfasst, der Werte von 0 (keine Kenntnisse) bis 3 (sehr gute Kenntnisse) annehmen kann. Eine zweite Gruppe von Kontrollvariablen umfasst migrationsbiographische Charakteristika. Diesbezüglich wurde in anderen Arbeiten darauf verwiesen, dass die Bleibeabsicht sowie die Migrationsmotive wichtige Faktoren dafür sind, in welchem Ausmaß interethnische Investitionen getätigt werden (Esser 2001). Beides wurde im SCIP-Fragebogen direkt abgefragt und geht daher in die Analyse ein. Schließlich wurden das Geschlecht der Befragten, das Alter, der Familienstatus sowie der höchste im Herkunftsland erworbene Bildungsabschluss als allgemeine demographische Kontrollvariablen aufgenommen.

Die Durchführung der empirischen Analyse erfolgt in zwei Schritten: Als Erstes werden einfache lineare Regressionsmodelle (OLS) präsentiert, die auf der Basis aller Befragten aus der *ersten* Welle berechnet wurden. Diese Querschnittsmodelle geben einen ersten Einblick, inwieweit die einzelnen Religiositätsvariablen mit der durchschnittlichen Kontakthäufigkeit korrelieren und ob sich diese Muster zwischen christlichen und muslimischen Zuwanderern unterscheiden. Die Querschnittsanalyse der ersten Welle bietet den Vorteil, dass alle Personen der ursprünglichen Stichprobe in die Berechnung einbezogen werden können und somit ein höchstmögliches Maß an externer Validität gewährleistet ist. In einem zweiten Schritt werden dann Fixed-Effects-Modelle auf der Basis aller Personen berechnet, die in beiden Wellen teilgenommen haben. Diese erlauben es, dynamische Prozesse durch die Integration von Interaktionstermen zwischen zeitkonstanten Variablen und der Befragungswelle zu modellieren (Brüderl 2010: 984). Gleichzeitig bieten die FE-Modelle den Vorteil, dass die geschätzten Koeffizienten nicht durch personenspezifische unbeobachtete Heterogenität verzerrt sind (Allison 2009; Brüderl 2010).

² Auf die Analyse weiterer Netzwerkvariablen muss an dieser Stelle wegen Datenbeschränkungen verzichtet werden. Zwar wurden im SCIP-Fragebogen auch die Anzahl und Art engerer sozialer Bezugspersonen, wie Freunde oder Partner erhoben, allerdings sind diese Variablen kaum inhaltlich auswertbar, da einerseits die Varianz zwischen den Wellen extrem gering ist und die Verteilungen zudem eine sehr hohe Schiefe aufweisen (nur ein sehr geringer Anteil hat angegeben, einen aus Deutschland stammenden Partner zu haben oder deutsche Freunde zu besitzen), was zu starken Verzerrungen in den statistischen Analysen führt.

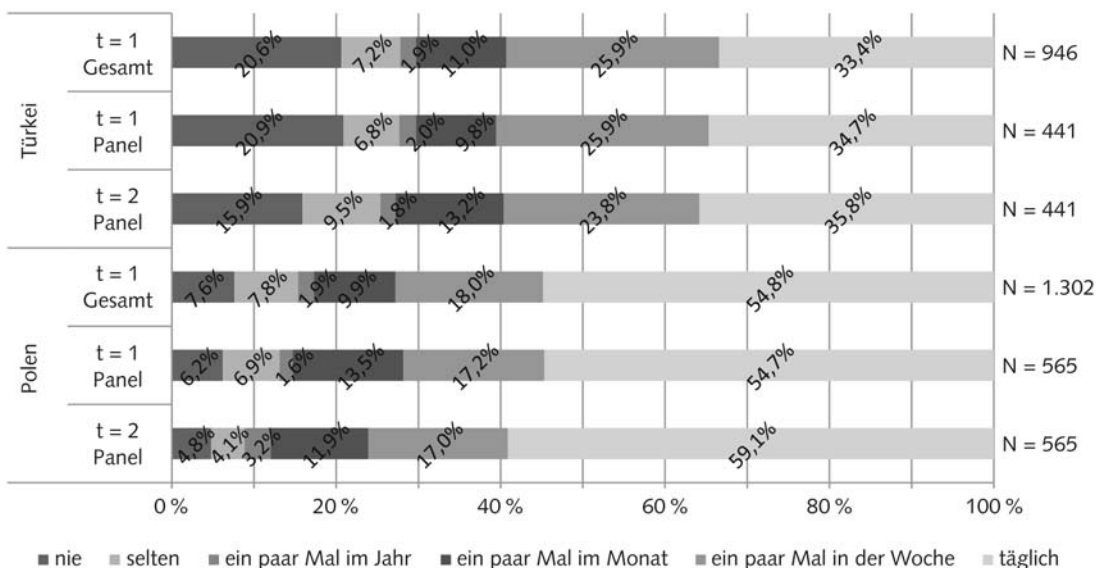
5. Ergebnisse

Tabelle 1 gibt einen Überblick über die Verteilungen der Items zur Kontakthäufigkeit, Religiosität sowie den weiteren Kontrollvariablen. Alle Werte werden jeweils für den vollständigen Querschnittdatensatz der ersten Welle und für beide Zeitpunkte des balancierten Längsschnittdatensatzes ausgegeben, so dass Veränderungen im Zeitverlauf sowie mögliche Abweichungen zwischen Quer- und Längsschnittdatensatz ersichtlich werden. Insgesamt zeigt sich, dass in beiden Gruppen das Ausmaß der Kontakthäufigkeit trotz der kurzen Aufenthaltsdauer in Deutschland von teils nur wenigen Monaten vergleichsweise hoch ist. Gleichzeitig lassen sich jedoch auch deutliche Unterschiede zwischen den beiden Herkunftsgruppen beobachten: Das arithmetische Mittel in der Gruppe der Polen ist mit einem Wert von 3,9 auf der sechsstufigen Skala 0,7 Punkte höher als bei den Türken. In Prozentzahlen ausgedrückt (siehe Abb. 1) bedeutet dies, dass rund 59 Prozent der Zuwanderer aus der Türkei Angaben, mehrmals in der Woche oder täglich Zeit mit Deutschen zu verbringen, wohingegen der Wert für die Zuwanderer aus Polen bei rund 71 Prozent lag. Zudem ist der Anteil von Personen, die nie Zeit mit Deutschen verbringen in der Gruppe der türkischen Neuzuwanderer mit rund 20 Prozent deutlich höher als bei den Polen (7,6 Prozent). Auffällig ist darüber

hinaus, dass sich die Kontakthäufigkeit bei beiden Gruppen im Zeitverlauf nur geringfügig verändert. Dies ist überraschend, da gerade in der frühen Phase nach der Migration eine größere Dynamik zu erwarten gewesen wäre.

Beide Gruppen zeichnen sich durch eine vergleichsweise hohe Religiosität aus: Rund zwei Drittel der polnischen und die Hälfte der türkischen Befragten schätzen sich als eher religiös oder hochreligiös ein. Bei den polnischen Christen setzt sich diese höhere Religiosität auch in der religiösen Partizipation fort: 41,4 Prozent berichteten im ersten Interview, regelmäßig an gemeindlichen Aktivitäten teilzunehmen. Bei den aus der Türkei stammenden Muslimen trifft dies nur für ein Viertel der Befragten zu, allerdings zeigt sich im Zeitverlauf ein Anstieg um etwa acht Prozentpunkte, was darauf hindeutet, dass die im Vergleich zum Christentum geringere Verfügbarkeit muslimischer Gebetsstätten in Deutschland es zu Anfang schwieriger macht, die eigene Religion zu praktizieren (Diehl & Koenig 2013). Gleichzeitig darf nicht übersehen werden, dass im Islam der Besuch des freitäglichen Gebets nur für die männlichen Gläubigen zu den religiösen Pflichten zählt, wohingegen es den weiblichen Gläubigen freigestellt ist, daran teilzunehmen.

Ein abschließender Blick auf die übrigen Kontrollvariablen lässt erkennen, dass es sich bei beiden



Quelle: SCIP, eigene Berechnungen.

Abb. 1: Kontakthäufigkeit nach Herkunftsland und Befragungswelle

Gruppen um jeweils junge und tendenziell höher gebildete Personen handelt. Bei anderen Merkmalen zeigen sich jedoch auch deutliche Abweichungen zwischen den Gruppen, die sich auf die unterschiedlichen rechtlichen Optionen der Einwanderung oder die variierenden historisch gewachsenen Migrationssysteme zurückführen lassen.

So folgt die Zuwanderung aus Polen einem typischen Muster temporärer Arbeitsmigration: mehr als 80 Prozent der Befragten gingen zum Zeitpunkt der ersten Befragung einer Beschäftigung in Deutschland nach; gut zwei Drittel gaben an, primär aus wirtschaftlichen Beweggründen nach Deutschland migriert zu sein, und ein ähnlich hoher

Tab. 1: Randverteilungen nach Herkunft und Befragungszeitpunkt (Prozent- bzw. Mittelwerte)

	Alle Personen zu t = 1		Nur Personen mit Teilnahme in beiden Wellen ¹			
	Polen	Türkei	Polen		Türkei	
			t = 1	t = 2	t = 1	t = 2
Kontakt zu Deutschen [0 = nie; 5 = täglich]	3,9 (1,62)	3,2 (1,93)	3,9 (1,53)	4,1 (1,40)	3,2 (1,95)	3,3 (1,85)
regelmäßiger Gottesdienstbesuch [%]	41,4	23,5	43,2	45,5	24,3	32,2
hochreligiös (Selbsteinschätzung) [%]	65,9	50,3	67,9	63,2	52,3	52,6
Sprachkenntnisse deutsch [0 = keine; 3 = sehr gute Kenntnisse]	1,3 (0,78)	1,3 (0,61)	1,4 (0,76)	1,7 (0,71)	1,3 (0,60)	1,7 (0,61)
erwerbstätig/in Ausbildung [%]	82,8	49,4	75,1	78,4	46,5	56,9
Aufenthaltsdauer (t = 1) [metrisch (Monate); Min: 0/Max: 18]	8,7 (4,88)	7,4 (4,47)	9,2 (4,91)		7,3 (4,30)	
Migrationspläne [%]						
dauerhafter Aufenthalt in D	23,5	42,2	26,7	36,3	41,7	31,1
Pendelmigration	22,3	19,7	20,9	19,9	23,1	27,3
kein dauerhafter Aufenthalt	45,2	33,7	40,6	41,1	30,5	38,7
unentschlossen	9,1	4,4	8,8	2,8	4,7	2,9
Migrationsmotive [%] ²						
ökonomische/berufliche Gründe	67,5	7,0	60,9		7,0	
Familie	22,9	74,6	31,2		78,7	
Bildung	15,2	18,2	13,6		15,4	
Sonstige	7,8	2,6	10,3		2,7	
hoher Anteil Personen im Wohnumfeld aus demselben Herkunftsland [%]	15,5	32,0	13,3	15,4	35,1	34,9
Kontakt zu Personen aus demselben Herkunftsland [0 = nie; 5 = täglich]	4,1 (1,34)	3,9 (1,41)	3,9 (1,42)	3,8 (1,32)	3,9 (1,46)	3,9 (1,32)
Geschlecht männlich [%]	55,3	51,7	43,0		54,2	
Alter bei Einwanderung [metrisch (Jahre); Min: 18/Max: 60]	32,8 (11,08)	28,2 (6,99)	32,6 (10,63)		28,6 (6,99)	
Bildung im Herkunftsland [%]						
niedrig	5,7	30,2	5,7		30,0	
mittel	71,1	27,7	67,4		27,4	
hoch	23,2	42,1	26,9		42,6	
Partner im Haushalt [%]	72,2	86,7	76,8	83,3	90,7	91,7
N (Personen)	1302	946	565	441	565	441

Quelle: SCIP, eigene Berechnungen; Standardabweichungen bei metrischen Variablen in Klammern.

¹ Bei zeitkonstanten Variablen wird nur ein Wert für beide Wellen ausgegeben.

² Angaben addieren sich nicht zu 100 Prozent, da Mehrfachnennungen möglich waren.

Anteil plant keinen dauerhaften Aufenthalt oder will zwischen Deutschland und Polen pendeln. Demgegenüber zeigt sich, dass der Zuzug aus der Türkei nach wie vor durch den Familien- und Ehegattennachzug geprägt wird: Drei Viertel der Befragten gaben familiäre Gründe als Wanderungsmotiv an und mit rund 42 Prozent ist der Anteil derjenigen, die einen dauerhaften Aufenthalt in Deutschland planen, größer als bei den Polen. Darüber hinaus zeigen sich auch die in den letzten Jahren zunehmenden Zuzüge von Hochqualifizierten oder Studierenden aus der Türkei (BAMF 2014) in den SCIP-Daten: 18 Prozent gaben Bildung als primäres Wanderungsmotiv an, und ca. 42 Prozent der türkischen Befragten verfügen über einen Hochschulabschluss.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass sich bei allen betrachteten Variablen, insbesondere aber bei den relevanten Items zur Kontakthäufigkeit und zur Religiosität der Befragten, nur geringfügige Abweichungen zwischen den Werten der ersten Befragungswelle des Querschnitt- und Längsschnittdatensatzes zeigen. Ausnahmen sind die bereits genannten geringeren Beteiligungsraten erwerbstätiger Männer aus Polen in der zweiten Welle, die sich auf die temporäre Arbeitsmigration zwischen Polen und Deutschland zurückführen lassen.

Um die Relevanz religiöser Faktoren beim Aufbau interethnischer Beziehungen überprüfen zu können, wurden multivariate Regressionsanalysen berechnet. Tabelle 2 enthält die Ergebnisse der Querschnittsanalyse (OLS-Regression) auf der Basis der Gesamtstichprobe der ersten Welle. Hiermit soll untersucht werden, ob sich das *Niveau* der Kontakthäufigkeit zwischen den einzelnen religiösen Subgruppen unterscheidet. In Tabelle 3 werden die Ergebnisse der Längsschnittanalysen dargestellt, mit denen getestet wurde, ob sich zwischen den Gruppen Unterschiede im *Zeitverlauf* erkennen lassen. Für den vorliegenden Fall wurden die zum Zeitpunkt der ersten Welle gemessenen Religiositätsdimensionen als zeitkonstante Variablen in die FE-Modelle aufgenommen und mit der Variable für die Panel-Welle interagiert. Damit lässt sich untersuchen, ob und inwieweit sich die Entwicklung der Kontakthäufigkeit im Zeitverlauf nach der Migration zwischen muslimischen und christlichen Zuwanderern unterscheidet und ob Unterschiede je nach Ausmaß der Religiosität bzw. religiösen Partizipation bestehen.

In die Berechnungen der Modelle 1 und 2 in beiden Tabellen gingen zunächst sämtliche Fälle aus beiden Herkunftsgruppen ein, um Unterschiede zwischen

den christlichen und muslimischen Zuwanderern aufdecken zu können. Hier lautete die Vermutung, dass muslimische Zuwanderer aus der Türkei aufgrund einer starken symbolischen Grenze gegenüber dem Islam weniger soziale Beziehungen zu Deutschen unterhalten würden. Zumindest auf der Basis des ersten Modells in Tabelle 2, in welchem nur für einige demographische Standardvariablen kontrolliert wird, zeigt sich ein signifikanter negativer Koeffizient für die muslimischen Zuwanderer aus der Türkei ($b = -0.174$). Wie auch in den deskriptiven Daten erkennbar, unterhalten Zuwanderer aus der Türkei weniger soziale Beziehungen zu Deutschen als Zuwanderer aus Polen. Im zweiten Modell, unter Kontrolle aller weiteren Variablen, verschwindet dieser Effekt jedoch fast komplett ($b = -0.009$) und ist nicht mehr signifikant. Die Unterschiede im Ausmaß der Kontakthäufigkeit zwischen den Zuwanderergruppen lassen sich somit vollständig durch soziodemographische und migrationsbiographische Kompositionseffekte aufklären. Auch bei der Längsschnittanalyse lassen sich keine Unterschiede zwischen den Gruppen feststellen. Der jeweilige Interaktionseffekt in Modell 1 und 2 in Tabelle 3, der angibt, inwieweit Zuwanderer aus der Türkei im Zeitverlauf mehr oder weniger soziale Beziehungen aufbauen als Zuwanderer aus Polen, unterscheidet sich jeweils nicht signifikant von null. Vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse lassen sich folglich keine Unterschiede zwischen den Zuwanderern aus dem katholisch geprägten Polen und der islamisch geprägten Türkei feststellen. Falls in Deutschland eine religiös konnotierte symbolische Grenze existieren sollte, dann wirkt sie sich zumindest in den ersten Jahren nicht auf die Kontaktaufnahme zwischen neu ankommenden Zuwanderern und Einheimischen aus.

Gegen diesen Befund ließe sich einwenden, dass Religion nur dann beim Aufbau sozialer Netzwerke relevant wird, wenn die Individuen selbst religiös sind, d. h. Religiosität ein salientes Merkmal ihrer Identität darstellt. Im nächsten Schritt wurde daher getestet, ob sich hochreligiöse christliche bzw. muslimische Zuwanderer im Ausmaß interethnischer Kontakte von den weniger religiösen unterscheiden. Hierzu wurden die Analysen jeweils separat für die Gruppe der polnischen und der türkischen Zuwanderer berechnet und der Anteil der Hochreligiösen als zusätzliche Variable aufgenommen. Die Ergebnisse finden sich in Modell 3 und 4 in beiden Tabellen. Die Befunde sind eindeutig: Weder in den Querschnitt- noch in den Längsschnittanalysen unterscheiden sich die Hochreligiösen signifikant von den weniger religiösen Einwanderern. Das nicht

Tabelle 2: Lineare Regressionen (OLS) zur interethnischen Kontakthäufigkeit ($t = 1$)

	(1) Gesamt	(2) Gesamt	(3) Polen	(4) Türkei	(5) Polen	(6) Türkei
<i>Herkunft (Ref. Polen)</i>						
Türkei	-0,174** (0,0456)	-0,009 (0,0510)				
<i>Religiosität</i>						
hochreligiös			0,169 (0,0886)	-0,014 (0,120)		
regelmäßiger Gottesdienstbesuch					0,0149 (0,0864)	-0,231 (0,147)
erwerbstätig/in Ausbildung		0,545** (0,094)	0,649** (0,131)	0,395** (0,138)	0,648** (0,132)	0,384** (0,137)
Sprachkenntnisse deutsch		0,567** (0,054)	0,489** (0,066)	0,697** (0,099)	0,485** (0,066)	0,700** (0,099)
hoher Anteil Personen aus demselben Herkunftsland im Wohnumfeld		-0,089 (0,085)	0,009 (0,118)	-0,163 (0,127)	0,019 (0,118)	-0,167 (0,127)
Kontakthäufigkeit zu Pers. aus demselben Herkunftsland		0,063* (0,026)	0,036 (0,034)	0,101* (0,042)	0,038 (0,034)	0,110** (0,042)
<i>Migrationspläne (Ref. dauerh. Aufenth.)</i>						
Pendelmigration		-0,006 (0,099)	0,051 (0,128)	-0,073 (0,157)	0,053 (0,129)	-0,066 (0,156)
kein dauerhafter Aufenthalt geplant		-0,258** (0,088)	-0,085 (0,111)	-0,470** (0,149)	-0,081 (0,111)	-0,436** (0,149)
unentschieden		-0,029 (0,144)	-0,027 (0,162)	0,211 (0,287)	-0,042 (0,162)	0,201 (0,286)
<i>Migrationsmotive¹</i>						
ökonomische/berufl. Gründe		0,229 (0,135)	0,239 (0,138)	0,621 (0,413)	0,237 (0,138)	0,647 (0,410)
Familie		-0,294* (0,134)	-0,329* (0,140)	0,241 (0,423)	-0,324* (0,140)	0,265 (0,421)
Bildung		0,281 (0,148)	0,268 (0,163)	0,734 (0,400)	0,265 (0,163)	0,726 (0,399)
Sonstige		0,124 (0,159)	0,016 (0,164)	0,934* (0,442)	0,009 (0,164)	0,947* (0,440)
<i>Gender (Ref. männlich)</i>	-0,316** (0,073)	-0,230** (0,076)	0,011 (0,099)	-0,462** (0,121)	0,019 (0,099)	-0,533** (0,129)
Alter	0,001 (0,004)	0,003 (0,004)	0,002 (0,004)	0,007 (0,009)	0,002 (0,004)	0,007 (0,009)
<i>Bildung Herkunftsland (Ref. niedrig)</i>						
mittel	0,518** (0,112)	0,391** (0,108)	-0,050 (0,181)	0,446** (0,157)	-0,0326 (0,181)	0,434** (0,156)
hoch	0,817** (0,112)	0,490** (0,112)	-0,014 (0,198)	0,619** (0,152)	-0,008 (0,198)	0,605** (0,151)
<i>Familienstand (Ref. Single)</i>						
verheiratet	-0,642** (0,107)	-0,068 (0,120)	-0,106 (0,126)	-0,089 (0,315)	-0,085 (0,126)	-0,085 (0,314)
geschieden/verwitwet	0,0311 (0,224)	0,287 (0,218)	0,333 (0,224)	-0,855 (0,605)	0,325 (0,225)	-0,886 (0,604)
Partnerschaft (unverheiratet)	-0,225 (0,121)	0,0472 (0,118)	-0,095 (0,124)	0,606* (0,275)	-0,096 (0,124)	0,594* (0,275)
Konstante	4,679** (0,329)	2,125** (0,438)	2,190** (0,355)	1,603** (0,534)	2,251** (0,354)	1,697** (0,537)
R ²	0,128	0,217	0,191	0,224	0,189	0,226
N	2248	2248	1302	946	1302	946

Quelle: SCIP, eigene Berechnungen; Standardfehler in Klammern; **p < 0,01, *p < 0,05; alle Modelle kontrollieren zusätzlich für die Stadt in der das Interview geführt wurde und die Aufenthaltsdauer zu $t = 1$.

Tabelle 3: Panel-Regressionen (Fixed-Effects) zur interethnischen Kontakthäufigkeit im Zeitverlauf

	(1) Gesamt	(2) Gesamt	(3) Polen	(4) Türkei	(5) Polen	(6) Türkei
<i>Interaktionen mit dem Befragungszeitpunkt</i>						
Herkunft: Türkei	–0,069 (0,122)	–0,229 (0,123)				
hochreligiös			0,161 (0,151)	–0,056 (0,204)		
regelmäßiger Gottesdienstbesuch					0,093 (0,141)	0,453* (0,234)
erwerbstätig/in Ausbildung		0,376** (0,125)	0,478** (0,173)	0,291 (0,184)	0,470** (0,173)	0,247 (0,185)
Sprachkenntnisse deutsch		0,594** (0,117)	0,363* (0,154)	0,786** (0,180)	0,353* (0,154)	0,790** (0,179)
hoher Anteil Personen aus demselben Herkunftsland im Wohnumfeld		0,039 (0,117)	0,002 (0,163)	0,073 (0,173)	–0,001 (0,164)	0,069 (0,172)
Kontakthäufigkeit zu Pers. aus demselben Herkunftsland		0,216** (0,042)	0,264** (0,053)	0,154* (0,067)	0,262** (0,053)	0,158* (0,067)
<i>Migrationspläne (Ref. dauerh. Aufenth.)</i>						
Pendelmigration		0,156 (0,137)	–0,022 (0,193)	0,269 (0,201)	–0,019 (0,193)	0,225 (0,201)
kein dauerhafter Aufenthalt geplant		–0,067 (0,136)	–0,162 (0,171)	0,044 (0,230)	–0,165 (0,171)	0,005 (0,229)
unentschlossen		0,254 (0,220)	0,432 (0,257)	–0,099 (0,398)	0,439 (0,257)	–0,205 (0,395)
<i>Familienstand (Ref. Single)</i>						
verheiratet	–0,346 (0,278)	–0,390 (0,271)	–0,514 (0,293)	–0,257 (0,563)	–0,514 (0,293)	–0,278 (0,560)
geschieden/verwitwet	–0,490 (0,407)	–0,559 (0,396)	–0,751 (0,389)	–0,333 (1,208)	–0,730 (0,388)	–0,269 (1,203)
Partnerschaft (unverheiratet)	–0,167 (0,228)	–0,179 (0,221)	–0,328 (0,231)	0,474 (0,530)	–0,342 (0,231)	0,473 (0,528)
Panelwelle	0,204* (0,082)	0,096 (0,085)	0,062 (0,134)	–0,192 (0,169)	0,134 (0,101)	–0,328* (0,139)
Konstante	3,850** (0,221)	1,953** (0,331)	2,441** (0,398)	1,461* (0,639)	2,468** (0,398)	1,508* (0,637)
R ² (within)	0,010	0,077	0,101	0,080	0,100	0,088
N (Personenjahre)	1981	1981	1110	871	1110	871

Quelle: SCIP, eigene Berechnungen; Standardfehler in Klammern; **p < 0.01, *p < 0.05. Da es sich um Fixed-Effects-Regressionen handelt, werden nur Koeffizienten für zeitveränderliche Variablen bzw. deren Interaktionseffekte ausgegeben

nur in Medien und Öffentlichkeit populäre Argument, wonach sich insbesondere hochreligiöse Muslime von der Mehrheitsbevölkerung „abschotten“, findet auf der Basis der SCIP-Daten keine Unterstützung. Allerdings scheint Religion ebenso wenig eine Brückenfunktion in die Gesellschaft einzunehmen, wie dies für den nordamerikanischen Einwanderungskontext diskutiert wird.

Ein dritter und letzter Argumentationsstrang zielte auf die Funktion religiöser Gemeinschaften ab, insbesondere auf deren Funktion als Orte interkultureller Begegnung. Um dieses Argument zu testen, wurde in die Modelle 5 und 6 in beiden Tabellen, wiederum getrennt für beide Herkunftsgruppen,

eine Variable integriert, die zwischen regelmäßigem und nicht regelmäßigem Gottesdienstbesuch unterscheidet. In den OLS-Regressionen in Tabelle 2 zeigen sich zunächst keine Unterschiede: Personen die in der ersten Welle angaben, häufig an religiösen Veranstaltungen teilzunehmen, unterscheiden sich in beiden Herkunftsgruppen nicht von jenen, die selten oder nie eine Kirche bzw. Moschee besuchen. Ein Grund hierfür könnte sein, dass sich die Auswirkungen der religiösen Partizipation erst im Zeitverlauf zeigen, da sich die Wirkung der religiösen Gemeinschaften als Kontaktopportunitäten erst nach einer längeren Zeit im Aufnahmeland entfaltet. In der Tat lässt sich in den Längsschnittmodel-

len in Tabelle 3 in der Gruppe der Zuwanderer aus der Türkei unter Kontrolle aller weiteren Variablen ein signifikant positiver Effekt der religiösen Partizipation auf die Kontakthäufigkeit erkennen. Der Interaktionseffekt in Modell 6 ($b = 0,453$) gibt an, dass Zuwanderer aus der Türkei, die regelmäßig eine Moschee in Deutschland besuchen, im Zeitverlauf mehr soziale Beziehungen aufbauen als religiös weniger aktive Personen derselben Herkunftsgruppe. Für Zuwanderer aus Polen lässt sich hingegen nur ein sehr geringer positiver Effekt im Längsschnitt erkennen ($b = 0,093$), der zudem nicht signifikant ist. Dieser Unterschied könnte als Indiz dafür gewertet werden, dass Moscheen stärker als christliche bzw. katholische Gemeinden neben ihrer sakralen Funktion auch als gemeinschaftlicher Treffpunkt und Versammlungsort dienen. Ebenso ist denkbar, dass Zuwanderer aus Polen stärker als bisher angenommen auf polnisch-katholische Gemeindestrukturen in Deutschland zurückgreifen. Letztlich bleiben dies jedoch Vermutungen, deren tiefergehende Überprüfung eine stärker netzwerktheoretische Herangehensweise erfordert, die auf der Basis der SCIP-Daten nicht durchführbar war.

Ein abschließender Blick auf die Effekte der übrigen Kontrollvariablen zeigt allerdings, dass andere Variablen eine weitaus größere Rolle für das Ausmaß und die Entwicklung interethnischer Beziehungen aufweisen als religiöse Faktoren. Bei beiden Herkunftsgruppen scheinen sich assimilationstheoretische Annahmen zu bestätigen, wonach sich insbesondere das Erlernen der Sprache des Aufnahmelandes sowie eine gelungene strukturelle Integration in Form einer Platzierung auf dem Arbeitsmarkt oder im Bildungssystem positiv auf soziale Integrationsprozesse auswirken bzw. diesen zeitlich vorangehen. In beiden Gruppen ist zu erkennen, dass eine bessere Kenntnis der deutschen Sprache sowie die Tatsache, ob eine Person erwerbstätig ist oder sich in der Ausbildung befindet mit signifikant mehr interethnischen Kontakten einhergeht. Eine Verbesserung der Sprachkenntnisse, sowie das Finden eines Jobs zwischen den beiden Befragungszeitpunkten gehen zudem mit einer Ausweitung interethnischer Kontakte einher. Auffällig sind darüber hinaus zwei weitere Befunde: Erstens zeigt sich in den Modellen, dass mehr Kontakte in der eigenen ethnischen Gruppe auch mit mehr Kontakten zu Deutschen einhergehen. Bei den türkischen Befragten führt darüber hinaus eine Intensivierung der Beziehungen in der eigenen ethnischen Gruppe auch zu mehr interethnischen Kontakten im Zeitverlauf. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil es der weit verbreiteten Annahme widerspricht, nach welcher

eine Mehrfachintegration in Netzwerke der Aufnahme- und der Herkunftsgesellschaft nur einen Ausnahmefall darstelle bzw. ein Intensivierung eigenethnischer Beziehungen dem Aufbau interethnischer Beziehungen tendenziell im Weg stehe (Esser 1990; Haug 2003). Zweitens ist auffällig, dass die ethnische Diversität des direkten Wohnumfeldes in den Analysen entgegen Befunden anderer Studien (Petermann 2014) keinen Effekt aufweist. Dies mag jedoch daran liegen, dass hier nur eine Selbsteinschätzung der Befragten als Indikator genutzt werden konnte, was das tatsächliche Ausmaß ethnischer Diversität möglicherweise verzerrt abbildet.

6. Diskussion

Mit Ausnahme des positiven Effekts der muslimischen Religionsgemeinden deuten die Ergebnisse insgesamt daraufhin, dass religiöse Faktoren den Aufbau interethnischer Beziehungen unter türkischen und polnischen Neuzuwanderern in den ersten Jahren nach der Migration nur marginal beeinflussen. Vor dem Hintergrund des starken Gewichts, welches Religion und insbesondere dem Islam in aktuellen Debatten zur Integration von Einwanderern zugerechnet wird, ist dieses Ergebnis überraschend und wirft die Frage auf, wie sich die Befunde in die aktuelle religions- und migrationssoziologische Forschung einordnen lassen.

Aus einer religionssoziologischen Perspektive ließen sich die Ergebnisse als Indiz dafür werten, dass religiös konnotierte Grenzbeziehungen zwischen Deutschen und Zuwanderern nicht derart stark ausgeprägt sind, wie dies von verschiedener Seite bislang vermutet wurde (Foner & Alba 2008; Zolberg & Long 1999). Zwar finden sich auf der Makro-Ebene durchaus Hinweise für die Existenz religiöser Grenzziehungen, wie z.B. institutionelle Arrangements zwischen Kirche und Staat oder die politisch-rechtliche Integration religiöser Minderheiten. Ob sich diese Kontextfaktoren auch auf individuelle Integrationsprozesse auswirken, ist indes unklar. Die vorliegenden Daten scheinen dem zu widersprechen. Insbesondere die fehlenden Unterschiede zwischen Muslimen und Christen und die positive Wirkung muslimischer Religionsgemeinden lassen Zweifel an einer integrationshemmenden Wirkung des Islam in Europa aufkommen. Hier ist es erforderlich, die stark makrosoziologisch, komparativ argumentierende Literatur zu religiösen Grenzbeziehungen weiter mit mikrosoziologischen Daten zu verknüpfen, um die moderierenden Mechanismen zwischen Religion und einzelnen Inte-

grationsdimensionen aufzudecken (siehe z. B. Connor & Koenig 2013). Zudem entsprechen die Ergebnisse teilweise säkularisierungstheoretischen Annahmen, nach welchen Religion in modernen Gesellschaften an sozialer Relevanz einbüßt und daher in Alltagsbeziehungen auch nicht als trennendes oder verbindendes Merkmal relevant wird. Selbst wenn diese säkularisierungstheoretische Lesart angesichts der fehlenden Effekte in den Daten naheliegend ist, darf nicht übersehen werden, dass die genutzte Stichprobe aus überwiegend jungen, gut gebildeten Personen besteht, die in deutsche Großstädte eingewandert sind und sich daher eher in sozialen Kreisen bewegen, die anderen Weltbildern mit einer größeren Offenheit und Toleranz begegnen.

Aus einer migrationssoziologischen Perspektive widersprechen die Ergebnisse der Annahme einer kausalen Interdependenz zwischen kulturellen und sozialen Integrationsprozessen, die vor allem in der deutschsprachigen Forschung virulent ist (siehe z. B. Esser 2001). Eine Anpassung in religiösen Belangen scheint keine zwingend notwendige Prädisposition für den initialen Aufbau interethnischer Beziehungen zu sein. Vielmehr stützen die Daten Annahmen der Theorie der segmentierten Assimilation, wonach die Einbindung in religiöse Netzwerke eine wichtige eigenethnische Ressource darstellen kann, die bei der weiteren Integration in die Aufnahmegesellschaft hilfreich ist (Warner 2007, Portes & Rumbaut 2006). Allerdings ist bei diesen Schlussfolgerungen Vorsicht geboten, insbesondere wegen der frühen Phase nach der Migration, in welcher die Befragung stattgefunden hat. So hat Hans (2010) darauf hingewiesen, dass Assimilationsprozesse erst nach einer anfänglichen Konsolidierungsphase einsetzen. Dies lässt sich auch in den SCIP-Daten erkennen, da zwischen den beiden Beobachtungszeiträumen nur eine geringe Dynamik der abhängigen Variable zu beobachten ist. Es lässt sich daher nicht ausschließen, dass die fehlenden Zusammenhänge zwischen den Integrationsdimensionen zumindest teilweise auf einen fehlenden oder nur langsam verlaufenden sozialen Integrationsprozess im Beobachtungszeitraum zu erklären sind.

Darüber hinaus ist der positive Effekt der religiösen Partizipation erklärungsbedürftig, der sich, anders als in bisherigen Analysen (Müssig & Stichs 2012), nur in der Gruppe der Zuwanderer aus der Türkei zeigt. Dies scheint zunächst Argumente zu stützen, wonach die Rolle von Glaubensgemeinschaften im Integrationsprozess in hohem Maße kontextabhängig ist (Connor & Koenig 2013). Anders als in diesbezüglich als „tocquevillanisch“ zu bezeichnen-

den religiösen Feld der USA, in welchem Religionsgemeinschaften hauptsächlich als „bridge“ in die amerikanische Gesellschaft diskutiert werden (Hirschman 2004), können christliche Kirchen in Deutschland aufgrund ihrer historisch gewachsenen institutionellen Ausgestaltung sowie einem insgesamt höheren Säkularisierungsgrad der Bevölkerung eine solche Funktion offenbar nicht bieten. Die Ausnahme der muslimischen Gemeinden lässt sich möglicherweise durch ihre Entstehungsgeschichte als Diasporareligion und durch eine andere Stellung der Moschee erklären, die im Gegensatz zur christlichen Kirche zusätzlich zu ihrer sakralen Funktion stärker auch als Ort der Begegnung genutzt wird. Indem viele Mitglieder entweder schon lange in Deutschland leben oder dort geboren sind, können sie interethnische Kontakte fördern. Insgesamt sollte der Effekt der muslimischen Gemeinden in den SCIP-Daten jedoch mit Vorsicht interpretiert werden, was auf eine methodische Einschränkung zurückzuführen ist: Insbesondere in der Gruppe der in Deutschland lebenden Türken besitzen viele Personen die deutsche Staatsangehörigkeit, ein großer Teil ist in Deutschland geboren und viele davon verstehen sich selbst als Deutsche. Es ist aber aus den SCIP-Daten nicht ersichtlich, ob die Befragten Personen mit türkischem Hintergrund und deutscher Staatsangehörigkeit als „Deutsche“ oder als „Türken“ in die Einschätzung der interethnischen Kontakte einbezogen haben.

Es ist offensichtlich, dass die Befunde in vielerlei Hinsicht explorativen Charakter besitzen und aufgrund von Datenbeschränkungen einige Fragen offen bleiben müssen: *Erstens* ist Vorsicht bei der Generalisierbarkeit der Befunde geboten, da sich Religionszugehörigkeit und Nationalität mit den SCIP-Daten nicht trennen lassen. Die Ergebnisse zur Religion beziehen sich *nur* auf Muslime aus der Türkei und auf Katholiken aus Polen und lassen keinerlei Aussagen über muslimische oder christliche Neuzuwanderer in Deutschland *allgemein* zu. Hierzu wäre es notwendig, weitere Herkunftsländer in die Analyse einzubeziehen, was jedoch auf Basis der verwendeten Daten nicht möglich war. Hinzu kommt, dass die Befragung lediglich in fünf deutschen Großstädten durchgeführt wurde. Migration lässt sich zwar in Deutschland in der Tat überwiegend als urbanes Phänomen begreifen, allerdings ist eine Verzerrung der Ergebnisse aufgrund einer selektiven Auswahl in der genutzten Stichprobe nicht völlig auszuschließen. Hier wäre es nötig, die Messungen mit Datensätzen zu wiederholen, die eine größere Repräsentativität auch unter neuen Zuwanderergruppen beanspruchen können.

Zweitens wäre es wünschenswert, nicht nur zwischen Muslimen und Christen, sondern auch entlang religiöser Konfessionen innerhalb dieser Gruppen differenzieren zu können. Eine solche Differenzierung war jedoch mit den SCIP-Daten wegen zu geringer Fallzahlen nicht durchführbar. *Drittens* ließen sich interethnische Beziehungen in der vorliegenden Analyse nur über den relativ weitgefassten Indikator der allgemeinen Kontakthäufigkeit erfassen. Darunter können die Befragten sowohl lose Kontakte als auch intensivere Beziehungen wie Freundschaften oder Partnerschaften verstehen. So ist es möglich, dass der Indikator vorwiegend interethnische Kontakte am Arbeitsplatz misst, wie der starke Effekt der Erwerbstätigkeit auf die Kontakthäufigkeit in den Daten zeigt. Eine differenziertere Messung sozialer Beziehungen ist daher ein weiteres Erfordernis zukünftiger Studien. *Viertens* und letztens ist zu betonen, dass die Ergebnisse auf eine sehr frühe Phase nach der Migration beschränkt bleiben. Auch wenn das Ziel der Untersuchung genau in der Analyse dieser frühen Phase bestand, muss doch berücksichtigt werden, dass die Befunde keinerlei Aussagen über langfristige Effekte von Religion auf die Formierung sozialer Netzwerke im Aufnahmeland erlauben. Es kann zudem nicht ausgeschlossen werden, dass der fehlende Effekt der Religion zumindest teilweise auf die nur gering ausgeprägte Varianz in einer anfänglichen Konsolidierungsphase nach der Migration zurückzuführen ist. Hier ist es notwendig, die Personen in zukünftigen Studien über einen längeren Zeitraum zu beobachten.

7. Fazit

Der Ausgangspunkt des Artikels bestand in der Frage nach der Bedeutung von Religion für den anfänglichen Aufbau interethnischer Beziehungen zwischen aktuellen Zuwanderern aus Polen und der Türkei und Personen aus Deutschland. Ziel war es, potenzielle Zusammenhänge zwischen einzelnen Dimensionen der Religiosität auf der einen Seite und dem Ausmaß und der Entstehung interethnischer Beziehungen auf der anderen Seite in der bislang kaum beachteten, frühen Phase kurz nach der Migration aufzudecken.

Als zentrales Ergebnis der Analyse lässt sich festhalten, dass Religion in den ersten Monaten und Jahren nach der Migration für derzeit nach Deutschland einwandernde Personen aus Polen und der Türkei allenfalls eine untergeordnete Rolle bei der Entstehung interethnischer Beziehungen spielt. Un-

ter Berücksichtigung verschiedener soziodemographischer und migrationsbiographischer Kontrollvariablen zeigen sich keine Unterschiede zwischen der religiösen Minderheitengruppe der Muslime und den der religiösen Mehrheit zugehörigen polnischen Christen. Selbst für hochreligiöse Einwanderer lassen sich keine signifikanten Unterschiede im Ausmaß oder der Entwicklung von Kontakten zu Deutschen feststellen. Lediglich in der Gruppe der türkischen Muslime scheint sich ein regelmäßiger Gottesdienstbesuch in den ersten Monaten nach der Ankunft positiv auf den Aufbau interethnischer Beziehungen auszuwirken. Allerdings bedarf dieser Befund zusätzlicher Absicherung durch eine elaboriertere Erfassung sozialer Netzwerke in muslimischen Religionsgemeinschaften und ihres integrativen Potenzials für neu ankommende Zuwanderer.

Trotz der diskutierten methodischen Beschränkungen, die sich aus der Analyse dieser frühen Integrationsphase ergeben, mahnen die Ergebnisse zur Vorsicht, Gruppenunterschiede zwischen einzelnen Zuwanderergruppen vorschnell auf kulturelle oder religiöse Faktoren zurückzuführen und so Gefahr zu laufen, soziodemographische Kompositionseffekte zu „religionisieren“. Zumindest für aktuelle Zuwanderer scheinen Sprachkenntnisse oder Erwerbstätigkeit weit wichtigere Integrationsfaktoren zu sein als die Religion.

Literatur

- Alanezi, F. & D. Sherkat, 2008: The Religious Participation of US Immigrants: Exploring Contextual and Individual Influences. *Social Science Research* 37: 844–855.
- Alba, R., 2005: Bright vs. Blurred Boundaries: Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany and the U.S. *Ethnic & Racial Studies* 28: 20–49.
- Alba, R., 2008: Why We Still Need a Theory of Mainstream Assimilation. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48: 37–56.
- Allison, P. D., 2009: *Fixed Effects Regression Models*. Thousand Oaks: Sage.
- Babka von Gostomski, C. & A. Sticks, 2008: Der Einfluss von Gelegenheitsstrukturen auf die Häufigkeit des Kontaktes von Zuwanderern mit Deutschen. S. 279–96 in: F. Hillmann & M. Windzio (Hrsg.), *Migration und städtischer Raum*. Opladen: Budrich.
- BAMF - Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2014: *Migrationsbericht 2012*. Nürnberg: BAMF.
- Baumann, M. & K. Salentin, 2006: Migrant Religiousness and Social Incorporation: Tamil Hindus from Sri Lanka in Germany. *Journal of Contemporary Religion* 21: 297–323.
- Blau, P. M., 1994: *Structural Contexts of Opportunities*. Chicago: University of Chicago Press.

- Brüderl, J., 2010: Kausalanalyse mit Paneldaten. S. 963–994 in: C. Wolf & H. Best (Hrsg.), *Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse*. Wiesbaden: VS.
- Budyn, S., 2011: Zur Geschichte der Polnischen Katholischen Mission in Deutschland. S. 181–200 in: B. Kerski & K. Ruchniewicz (Hrsg.), *Polnische Einwanderung. Zur Geschichte und Gegenwart der Polen in Deutschland*. Osnabrück: Fibre.
- Byrne, D., 1971: *The Attraction Paradigm*. New York: Academic Press.
- Carol, S., 2013: Inter-marriage Attitudes among Minority and Majority Groups in Western Europe. The Role of Attachment to the Religious In-Group. S. 67–83 in: P. Connor (Hrsg.), *Incorporating Faith: Religion and Immigrant Incorporation in the West*. Special Issue, *International Migration* 51.
- Connor, P., 2013: Introduction. S.1–7 in P. Connor (Hrsg.), *Incorporating Faith: Religion and Immigrant Incorporation in the West*. Special Issue, *International Migration* 51.
- Connor, P. & M. Koenig, 2013: Bridge and Barrier – Religion and Immigrant Occupational Attainment Across Integration Contexts. *International Migration Review* 36: 3–38.
- Diehl, C., M. Gijsberts, A. Güveli, M. Koenig, C. Kristen, M. Lubbers, F. McGinnity, P. Mühlau, L. Platt & F. van Tubergen, 2015: Causes and Consequences of Socio-Cultural Integration Processes among New Immigrants in Europe (SCIP). GESIS Datenarchiv, Köln. ZA9988 Datenfile.
- Diehl, C. & M. Koenig, 2013: God Can Wait – New Migrants in German Between Early Adaptions and Religious Reorganization. *International Migration* 51: 8–22.
- Esser, H., 1990: Interethnische Freundschaften. S.185–206 in: H. Esser & J. Friedrichs (Hrsg.), *Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Esser, H., 2001: *Integration und ethnische Schichtung*. Mannheim: MZES (Arbeitspapiere Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, 40).
- Feld, S., 1981: The Focused Organization of Social Ties. *American Journal of Sociology* 86: 1015–1035.
- Foley, M. & D. Hoge, 2007: *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities Form our Newest Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Foner, N. & R. Alba, 2008: Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? *International Migration Review* 42: 360–392.
- Goldberg, A., Halm, D. & F. Sen, 2004: *Die deutschen Türken*. Münster: Lit.
- Gordon, M., 1964: *Assimilation in American life. The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Greeley, A., 1997: Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital. *The American Behavioral Scientist* 40: 587–597.
- Gresser, A. & D. Schacht, 2015: SCIP Survey – Methodological Report. Konstanz 2015.
- Halm, D., M. Sauer, J. Schmidt & A. Stichs, 2012: *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*. Nürnberg, Essen: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge & Zentrum für Türkeistudien.
- Haug, S. & S. Pointner, 2007: Soziale Netzwerke, Migration und Integration. S. 367–396 in: A. Franzen & M. Freitag (Hrsg.), *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen*. Wiesbaden: VS.
- Haug, S., 2003: Interethnische Freundschaftsbeziehungen und soziale Integration. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55: 716–736.
- Haug, S., 2005: Interethnische Kontakte, Homogenität und Multikulturalität der Freundesnetzwerke. S. 251–276 in: S. Haug & C. Diehl (Hrsg.): *Aspekte der Integration*. Wiesbaden: VS.
- Herberg, W., 1955: *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City: Doubleday.
- Hirschman, C., 2004: The Role of Religion in the Origins and Adaptions of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review* 38: 1206–1233.
- Huber, S., 2003: Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Opladen: Leske + Budrich.
- Janßen, A. & A. Polat, 2006: Soziale Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1-2/2006:11–17.
- Kalmijn, M., 1998: Inter-marriage and Homogamy: Causes, Patterns and Trends. *Annual Review of Sociology* 24: 395–421.
- Keckes R. & C. Wolf, 1996: *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*. Opladen: Leske & Budrich.
- Koenig, M., 2009: Religiosität in laizistischen Staaten Europas: Frankreich und die Türkei. S. 387–409 in: Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Koenig, M. & C. Wolf, 2013: Religion und Gesellschaft – aktuelle Perspektiven. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65: 1–23.
- Kokkonen, A., P. Esaiasson & M. Gilljam, 2015: Diverse Workplaces and Interethnic Friendship Formation – A Multilevel Comparison across 21 OECD Countries. *Journal of Ethnic & Migration Studies* 41: 284–305.
- Korteweg, A. & G. Yurdakul, 2009: Islam, Gender, and Immigrant Integration: Boundary Drawing in Discourse on Honor Killing in the Netherlands and Germany. *Ethnic & Racial Studies* 32: 218–238.
- Krampen, C., 2005: *Zuwanderung aus Polen und die katholische Kirche in Bremen. Migration und Religion in der modernen Gesellschaft*. Hamburg: Kovac.
- Lazarsfeld, P & R. Merton (1954): Friendship as a Social Process: a Substantive and Methodological Analysis. S. 18–66 in: M. Berger (Hrsg.), *Freedom and Control in Modern Society*. New York: Van Nostrand.
- Leibold, J., Kühnel, S. & W. Heitmeyer, 2006: Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik? *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1–2/2006: 3–10.

- Leidinger, F., 2005: Integration von polnischen Migranten in Deutschland. S. 83–90 in: H.-J. Assion (Hrsg.), *Migration und seelische Gesundheit*. Heidelberg: Springer.
- Lenski, G., 1961: *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. Garden City: Doubleday.
- Martinovic, B., F. Van Tubergen & I. Maas, 2011: Acquisition of Cross-Ethnic Friends by Recent Immigrants in Canada: A Longitudinal Approach. *International Migration Review* 45: 460–488.
- McPherson, M., L. Smith-Lovin, & J. Cook, 2001: Birds of a Feather: Homophily in Social Networks. *Annual Review of Sociology* 27:415–44.
- Müssig, S. & A. Stichs, 2012: Der Einfluss des Gottesdienstbesuchs auf die soziale Integration von christlichen und muslimischen Migranten. S. 299–329 in: D. Pollack, I. Tucci & H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Wiesbaden: VS.
- OECD – Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, 2014: *International Migration Outlook 2014*. OECD Publishing.
- Petermann, S., 2014: Neighbourhoods and Municipalities as Contextual Opportunities for Interethnic Contact. *Urban Studies* 51: 1214–1235.
- Pettigrew, T., 1998: Intergroup Contact Theory. *Annual Review of Psychology* 49: 65–85.
- Pollack, D. & O. Müller, 2013: *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Portes A. & R. G. Rumbaut, 2006: *Immigrant America. A Portrait*. Berkely, Los Angeles: University of California Press.
- Reitz, J., R. Banerjee, M. Phan & J. Thompson, 2009: Race, Religion, and the Social Integration of New Immigrant Minorities in Canada. *International Migration Review* 43: 695–726.
- Rippl, S., 2008: Zu Gast bei Freunden? Fremdenfeindliche Einstellungen und interethnische Freundschaften im Zeitverlauf. S. 488–512 in: F. Kalter (Hg.): *Migration und Integration*. Wiesbaden: VS.
- Rivera, M., S. Soderstrom & B. Uzzi, 2010: Dynamics of Dyads in Social Networks: Assortative, Relational & Proximity Mechanisms. *Annual Review of Sociology* 36: 91–115.
- Schacht, D., C. Kristen & I. Tucci, 2014: Interethnische Freundschaften in Deutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 66: 445–458.
- Storm, I. 2012: Säkulares Christentum als nationale Identität. Religion und Anti-Immigrationseinstellungen in vier europäischen Ländern. S. 331–369 in: D. Pollack, I. Tucci & H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Wiesbaden: VS.
- Traummüller, R., 2009: Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals. *Berliner Journal für Soziologie* 19: 435–468.
- Warner, R. 2007: The Role of Religion in the Process of Segmented Assimilation. *The Annals of the American Academy of Political & Social Science* 612: 102–115.
- Weber, M., 1980 (zuerst 1922): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Auflage (Studienausgabe). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Windzio, M. & M. Wingens, 2014: Religion, Friendship Networks and Home Visits of Immigrant and Native Children. *Acta Sociologica* 57: 59–75.
- Wuthnow, R., 2003: Overcoming Status Distinctions? Religious Involvement, Social Class, Race, and Ethnicity in Friendship Patterns. *Sociology of Religion* 64: 423–442.
- Zarzycka, B., 2009: Tradition oder Charisma? Religiosität in Polen. S. 205–227 in: Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen & Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Zolberg, A. & L. Woon, 1999: Why Islam is like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society* 27: 5–38.

Autorenvorstellung

David Ohlendorf, geb. 1987 in Hildesheim. Studium der Soziologie und Ethnologie in Göttingen. Von 2013 bis 2015 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Göttingen. Seit 2015 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD.

Forschungsschwerpunkte: Religionssoziologie, Migration und Integration, soziale Ungleichheit.